ادبیات و خاستگاه تاریخی مکتب قبّاله

فروزان راسخی

در میان سنتهای عرفانیِ ادیان ابراهیمی، شاید بتوان گفت که سنت عرفانی قبّاله[1] ناشناخته‌ترین آنهاست. تجربهٔ عرفانی اهل قبّاله و ادبیات مربوط به آنان هنوز هم کاملاً بر اهل تحقیق روشن نگشته است. سنت قبّاله سالیان متمادی از طرف متولّیان سنتیِ دین یهود ممنوع شمرده می‌شد و روحانیون [= خاخامها] مطالعات مربوط به آن را بدعت‌آمیز تلقی می‌کردند. عـاقبت پس از رهایی از قید ممنوعیت و انحصار در دست خواص، نفوذ و معنای واقعی این سنت عـرفانی آشکار گشت. متأسفانه مقدار معتنابهی از ادبیات اهل قباله ترجمه نشده است؛ و آگاهی مـا از آموزه‌ها و روشهای این سنت عرفانی محدود و مبهم است. گویا مقدر است که برخی از مطالب آن همچنان در دست خواص باقی بماند. البته این امر از دیدگاه عرفانی خاصّی موجّه است.

کلمهٔ «قباله» از لحاظ لغوی به معنای سنت است، که به ویژه ما را به سنت عرفان یـهودی ارجاع می‌دهد. این کلمه تا قرن دوازدهم میلادی اهمیت چندانی پیدا نکـرد، امّا پـیش از آن، جریانات عرفانی‌ای در درون یهودیت وجود داشت که می‌توان آنها را نیز جـریانات قـباله‌ای خواند؛ چراکه حاوی اصول اساسیِ مرامی هستند که نتیجتاً همان مکتب قباله شد. از این رو، در ادبیات عرفانی یهود، بین آثار عرفانی‌ای که پیش یا پس از قرن دوازدهم نوشته شده‌اند، هـیچ

1. Kabbalah.

فرقی نیست.

تفاوت عرفان یهود و دین یهود شبیه تفاوتی است که بین دین و عرفان اقوام دیگر دیده می‌شود. عرفان را می‌توان بسط و تفصیل دیدگاههای سنتی دینی دانست. عرفان سعی می‌کند به باطن اصول عقاید رسمی و سنتی نفوذ کرده و از آن فراتر برود؛ تا نیازهای افراد خاصی را که می‌خواهند به تجربهٔ مستقیم الوهیت ـ بدون وساطت گروه مشخصی از مفسران و متولیان رسمی دین ـ دست یابند، ارضا کند. تعداد این افراد و تکرّر ظهورشان در تاریخ و استقامتشان در این راه، همگی مؤید این نکته است که عرفان قوّتش را از نقص و کمبودهای شریعت‌گرایی محض می‌گیرد. گویا عرفا خلأهایی را که در کالبد فرسودهٔ سنت دینی وجود دارد، پر می‌کنند.

قباله، که عصارهٔ بنیادین تفکر عرفانی یهودی است، با اعتقاد به عناصر ذیل، از یهودیت خاخامی (فقیهانه یا قشری) بازشناخته می‌شود:

۱. اهل قباله معتقدند که خدای آفریننده در کتاب مقدس، خدایی محدود است که در درجهٔ دوم است؛ و تابع خدایی والاتر ـ که نامحدود و ناشناختنی است، (En - Sof) ـ قرار می‌گیرد.

۲. نیز می‌گویند جهان ناشی از خلق از عدم نیست، بلکه ناشی از عملی پیچیده توسط صفات فیضان یافته از En - Sof، یعنی Sefiroth است.

۳. Sefiroth پلی است که جهان محدود را به خدای نامحدود مربوط می‌کند.

دو انشعاب عمده در مکتب قبّاله به وقوع پیوست: قبّالهٔ نظری و قبّالهٔ عملی. شاخهٔ نظری عمدتاً به ملاحظات فلسفی می‌پردازد؛ حال آن که شاخهٔ عملی بر ارزش عرفانیِ کلمات و حروف عبری تأکید می‌کند.

برای آشنایی با مکتب قبّاله شرح کوتاهی از ادبیات سنّت خاخامی نیز لازم است. امّا چون ادبیات سنت خاخامی در مقاله‌ای با عنوان «سیر تکوّن تلمود»، به قلم باقر طالبی دارابی، در مجلهٔ هفت *آسمان* (سال اول، شمارهٔ ۲، ص۱۶۳ـ۱۸۴) مورد بررسی قرار گرفته است، از بررسی آن صرف‌نظر می‌کنیم و مستقیماً به ادبیات سنت عرفانی یهود می‌پردازیم.

ادبیّات عرفانی دین یهود

الف) ادبیات عرفان مِرْکَبَه (Merkabah)

کهنترین شکل شناخته شدهٔ ادبیات قباله‌ای را در سنت عرفای مِرْکَبَه می‌توان یافت. این عرفا دلمشغول مِرْکَبَه یا تخت ارابهٔ خدا هستند و معتقدند که می‌توانند با صعود، یا در بعضی از موارد نزول، از طریق راهروهای آسمانی بدان برسند. در دورهٔ معبد دوم (۵۳۸ ق. م. ـ ۷۰م) آموزه‌ای باطنی مربوط به باب اول سِفرْ تکوین و باب اول کتاب حزقیال نبی رایج بود. بیانات عقیدتی

این مکتب به زودی به صورت پراکنده منتشر گشت. برخی از آنها به صورت رساله‌های موجزی بودند که پیکرهٔ کامل آنها نشان می‌داد که فقط بخشی از یک محصول حجیم‌اند. آنچه به دست ما رسیده است، محصول کار مؤلفانی است که در زمانی بین قرون پنجم و ششم میلادی زندگی می‌کردند. بزرگترین بخش این رساله‌ها، کتابهای هخالوت[1] نامیده می‌شوند؛ و شامل توصیفاتی از قصرها و راهرو (هخال)های آسمانی‌اند، که عقیده بر این است که عارف در راه خود به سوی مرکبه، از آنها می‌گذرد. مهمترینِ این کتابها هخالوت بزرگتر و هخالوت کوچکتر است. سخنگوی اصلی در رساله‌هایی که تحت مقولهٔ عامّ هخالوت کوچکتر قرار می‌گیرند، خاخام آکیبا (Akiba) است و به نظر می‌آید که این بخش از هخالوت بزرگتر کهنتر باشد.

تأکید اصلی در این رساله‌ها بر صعود عارف در سلوکش به سوی راهروهای آسمانی است. آنها که تحت مقولهٔ عامّ هخالوت بزرگتر قرار می‌گیرند، سفر عارف را از طریق هفت قصری که در زیر هفت آسمان است توصیف می‌کنند؛ هفت آسمانی که او باید در سیرش به سوی مرکبه از آنها عبور کند. این آثار نیز شامل توصیفات مفصّل از اسامی رمزی و مُهرهایی است که سالک باید با خود یا در ذهن خود داشته باشد. اینها ضمانت کنندهٔ انتقال مطمئن به سلامتِ او از طریق راهروهای آسمانی است. هر مرحله‌ای از این صعود اقتضای مهری متفاوت و نامی مقدس را دارد که با آن می‌توان به جنگ شیاطینی رفت که در کنار هر دروازه ایستاده‌اند. در این مجموعه ادبی است که آخرین مراحل پرواز عارف به سوی بالا شرح داده شده است. آن جا توصیفاتی می‌یابیم از آنچه عارف باید انتظار مواجهه با آن را طیّ عبور از دروازه‌های ششم و هفتمِ این راهروها داشته باشد. اکثر این توصیفات به صورت مباحثاتی است که معتقدند بین دروازه‌بانِ این راهرو و سالک صورت گرفته است. سخنگوی اصلی در رساله‌های هخالوت بزرگتر، خاخام اسماعیل است.

یکی از معروفترین و آشناترین کتابهای هخالوت، کتاب اخنوخ[2] است. این کتاب شامل داستانهایی دربارهٔ اخنوخ (ادریس) است، که بنابه نقل، پینه‌دوز بود. از آن جا که زندگی‌اش را وقف عبادت و تقوا پیشگی کرد، خدا او را به آسمانها برد؛ همان جا که به اوّلین صف فرشتگان عروج کرد و خودش به صورت فرشته‌ای به نام شاهزادهٔ دنیا (Metatron) درآمد؛ فرشته‌ای با گوتنی از آتش، مژگانی از نور و چشمانی از مشعلهای برافروخته.

کتاب دیگری که در سنت عرفان مرکبه جای می‌گیرد، مکاشفات ابراهیم[3] است. این اثر

1. Hekhaloth Books.

۲. Book of Enoch، که با ویراستاری و ترجمهٔ دانشمندی سوئدی بنام هوگواودبرگ (Hugo Odeberg) در سال ۱۹۲۸ به چاپ رسید.

۳. Apocalypse of Abraham، که با ترجمه و ویراستاری باکس (Box) و چارلز (Charles) در ۱۹۱۸

گزارشی است از این که چگونه ابراهیم به خودِ مرکبه صعود کرد و صدای خدا را شنید که به او دستور می‌دهد که بیشتر صعود کند.

ادبیات عرفای مرکبه وسیع است، امّا اکثر آن هنوز منتشر نشده و تنها بخشی اندک از آن ترجمه شده است. اگر کار طبع و نشر این ادبیات به پایان رسد دانش ما از عرفان یهود وسعت خواهد یافت.[۱]

ب) ادبیات قباله

۱) کتاب آفرینش (Sefer Yetsirah)

بسیاری از پیروان قباله این کتاب را سنگ بنای مکتب خود تلقّی می‌کنند، که بدون آن نمی‌توان به رازهای مکتب قباله پی بُرد. کتاب آفرینش یکی از کتابهایی است که از Maaseh Bereshith ـروش باطنی‌ای که به نظریه‌های مربوط به پیدایش جهان و جهانشناسی می‌پردازدـ سر زد. سنّت کهن خاخامی می‌دانست که چنین اطلاعاتی برای عوام نیست و کمال مطلوب آن است که این اطلاعات از استاد به شاگرد، به صورت شفاهی، منتقل شود. این ممنوعیت دربارهٔ کتاب آفرینش اعمال شده بود، زیرا مطالب گنوسی‌ای که در آن بود، اگر به صورت غلط نقل می‌شد، می‌توانست بدعت‌آمیز باشد.

زمانِ نوشته شدن مکتوباتی را که شامل سِفِر یِصیرا (کتاب آفرینش) هستند، بین قرن سوم و ششم میلادی دانسته‌اند. کتاب آفرینش فقط شش فصل دارد؛ و حتی در کاملترین چاپها هم بیش از ۱۶۰۰ کلمه نیست.

آموزه‌ای که در آن شرح داده می‌شود بر ابراهیم ظاهر شد. پس از آن که او سرشت وحی و انکشاف الهی را دریافت، آن را مکتوب کرد. آن گاه بود که خدا خود را بر وی آشکار کرد؛ و با او پیمان بست. سنت خاخامی روایت دیگری دارد: ابراهیم وحی و انکشاف الهی را ننوشت، بلکه به صورت شفاهی آن را به پسرانش منتقل کرد. فصل آخر کتاب آفرینش صریحاً نشان می‌دهد که به وجود آمدن این کتاب در نتیجهٔ تجربه‌ای کشف و شهودی بوده است.

قسمت اول این کشف و شهودِ دو بخشی مربوط به ده سفیرا یا ده شماره است؛ حال آن که قسمت دوم مربوط به ایجاد الفبای عبری به عنوان وسیله‌ای الهی برای آفرینش است، که اساس همه چیز است. پژوهشگر باید این واقعیت را دریابد که کتاب آفرینش به هیچ وجه معرف همهٔ آموزه‌های قباله نیست. در آن هیچ اشاره‌ای به اصول عمدهٔ دیگرِ مکتب قباله، یعنی En-Sof، آدم

⇦چاپ شد.

۱. برای مطالعهٔ بیشتر، کتابهای کوچک، امّا کامل و دقیق جرشوم شولم را دربارهٔ عرفان یهودی، عُرَفای مِرکَبه و سنّت تلمودی ببینید.

کادمون[1] یا شخینا[2] نشده است. دقیقتر بگوییم: حتی شامل اشاره به سفیراها، به معنای کامل آن نیست. آنچه در فصل اول آن آمده، بحثی است دربارهٔ به کار بردن اعداد، یا آنچه به کار بردن عدد سفیراها شناخته شده است. هیچ اشاره‌ای به نظام وسیع معانی عرفانی‌ای که در بسط کامل آموزهٔ سفیروث ظهور کرد نیست.

۲) زُهَر یا کتاب شکوه و عظمت (SeferHa-Zohar)

عنوان کامل این کتاب، سِفِرها ـ زُهَر است، که به کتاب شکوه و عظمت ترجمه می‌شود. این کتاب متنی معتبر و قابل وثوق است. از لحاظ اهمیت، طیّ قرون بسیاری در کنار تلمود و کتاب مقدس جای داشت؛ و تنها متن قباله‌ای بود که این مقام را از طرف جماعت خاخامی کسب کرد. پژوهش دربارهٔ درستیِ انتساب این کتاب به نویسندهٔ آن، توفیق یا انتحال آن، در قرون متوالی دستمایهٔ بحث عالمان بوده است، امّا امروزه کاملاً روشن است که نویسندهٔ این اثر ماندگار و شگفت‌آور همان موسی لئونی قباله‌گرای اسپانیایی است که ابتدا نسخه‌هایی از آن را در گودالاجارا[3] بین ۱۲۸۰ تا ۱۲۹۰م منتشر کرد. او مدّعی شد که این کتاب معرف نوشته‌های خاخام شمعون بار یوحای[4]، که در قرن دوم میلادی می‌زیست، است. این کتاب تفسیری بر اسفار خمسهٔ موسی است. از این رو، آن را میدراش خاخام شمعون بار یوحای می‌دانند.

چاپهای منتشر شدهٔ زهر مشتمل بر ۲۵۰۰ صفحه‌اند؛ و پس از تحقیقات شولم، به کتابها و بخشهای ذیل تقسیم شده است:

۱. بخش بزرگی که بدون عنوان است؛ مشتمل بر تفسیرهایی بر قطعاتی از تورات.
۲. کتاب اخفا (یا: کتاب راز مخفی). این بخش در اصل فقط شش صفحه است و مربوط به تجلّیِ Macroprosopus (سیمایِ عظیم‌تر) است، که به عنوان رمز هماهنگی پس از برقراری تعادل در جهان به وجود می‌آید. این ماکروپروسوپوس همیشه مخفی است، امّا خود را گسترش می‌دهد تا میکروپروسوپوس (Microprosopus) یا سیمای کوچکتر را ببار آوَرَد که، توسط یهوه شناخته می‌شود.
۳. «مجمع بزرگتر». این بخش شرط و بسط مندرجات فصل قبل و گزارش مباحثی است که خاخام شمعون بار یوحای با جمعی از شاگردانش داشته است. بیشتر این قسمت به توصیف

---

1. Adam Kadmon.
2. Shekhinah.
3. Guadalajara.
4. Rabbi Simeon bar Yohai.

چهره‌های ماکروپروسوپوس می‌پردازد. هیجان وجدآمیزی که به دلیل انکشافهای الهیِ خاخام شمعون به وجود می‌آید، فزونی می‌گیرد؛ تا جایی که سرانجام به ما گفته می‌شود که سه تن از شاگردانش در جذبهٔ وجدآمیز جان می‌سپارند.

۴. «مجمع کوچکتر». این بخش یک دوره تکرار رئوس مطالب «مجمع بزرگتر» است، با نظرپردازی بیشتر دربارهٔ سفیراها. در این زمان است که خود خاخام شمعون در جذبه‌ای وجدآمیز می‌میرد؛ و شش شاگرد بر جای می‌گذارد که زنده می‌مانند تا مکاشفات الهی او را ثبت کنند.

۵. «مجمع پیش از سخنرانی دربارهٔ تورات». این بخش توضیحی دربارهٔ وجوه عرفانیِ عبادت است.

۶. «هخالوت» یا «قصرهای نور». این بخش توصیفی از ساختار هفت تالار نور در عرفان مرکبه است، که روح انسان پیش از مرگش یا به هنگام عبادت قلبی آن را درک می‌کند.

۷. «راز رازها». این بخش به قیافه‌شناسی، کف‌بینی و ارتباط روح با بدن می‌پردازد.

۸. «سخنرانی مرد پیر». در این بخش مردی پیر، که بر الاغی سوار است، با خاخام شمعون دربارهٔ آموزهٔ تناسخ بحث می‌کند.

۹. «سخنرانی آن کودک». در این جا شاگرد جوانی که والدینش او را نادان می‌انگارند، به دستور مادرش برای دریافت دعای خیر از خاخام شمعون نزد او فرستاده می‌شود. او می‌رود تا فقط برای خاخام رازهای عمیق تورات را آشکار سازد.

۱۰. «رئیس مدرسه». گزارشی از سفر به درون بهشت است، که برخی از اعضای مدرسه آن را انجام می‌دهند؛ و شامل سخنرانی رئیس مدرسه دربارهٔ سرنوشت روح است.

۱۱. «رازهای تورات». شامل تفاسیر رایج تمثیلی و عرفانی از قطعاتی از تورات.

۱۲. «قطعات کوچک الحاقی». بحثی عام دربارهٔ مباحث مختلف قباله‌ای.

۱۳. تفسیر غزل غزلهای سلیمان.

۱۴. «میزان گنج». بحث دربارهٔ معنای سِفر تثنیه.

۱۵. «اسرار حروف». این بخش دربارهٔ حروف عرفانی‌ای است که نام خدا را می‌سازند.

۱۶. میدراش عرفانی (Midrash ha-ne'elam). شامل بحثی دربارهٔ سرشت و سرنوشت روح، همراه با توضیح کلی دربارهٔ برخی)از قطعات کتاب مقدس به وسیلهٔ علم اعداد.

۱۷. «دربارهٔ کتاب روت». تفسیری بر کتاب روت.

۱۸. «چوپان با ایمان». در این بخش خاخام را در حال بحث با چوپان با ایمان، موسی و الیاسِ پیامبر می‌یابیم. در میان متونِ مکمّلِ زُهَر، این بخش بلندترین و رایجترین آنهاست. محتوایش در اصل تفسیری بر احکامِ نازل شده بر موسی با رگه‌های تمثیلی است.

۱۹. «افزوده‌های نوین زُهَر (Tikkune Zohar)، که تفسیری بر کتاب اول تورات است.

بخشهای اول تا هفده به دست موسی لئونی نوشته شده است؛ و دو بخش آخر، بدست فرد دیگری به زهر افزوده شده‌اند.

دیگر آثار عمده مکتب قباله

۳) سی و دو راه حکمت

در سال ۱۶۴۲ یوهان استفانوس ریتانجلیو[1] متنی را از عبری ترجمه کرد که به راههایی می‌پرداخت که توسط فیضان اصل الهی از طریق سفیراها شکل گرفته‌اند.

۴) باغ انار

نوشتهٔ خاخام موسی قرطبی[2] که اول بار در سال ۱۵۴۸ در کراکو منتشر شد. این اثر کوچک، توضیح مفصلی دربارهٔ آموزه‌های قباله می‌دهد. دیگر اثرِ موسی قرطبی «معیار والایی» است که در وارسا (Warsaw) در ۱۸۸۳ منتشر شد. در اثرِ دوم، نظام نظریهٔ سفیراها به صورت کامل مطرح شده است. متأسفانه هیچ ترجمهٔ انگلیسی از این دو کتاب در دست نیست.

۵) آتش پاک کننده

رساله‌ای دربارهٔ علم کیمیا، که معلوم نیست محصولی عبری است یا محصول مکتب قبالهٔ مسیحی. این کتاب نظام سفیروتها را با اصطلاحات کیمیاگرانه طرح می‌کند، امّا احتمالاً بیشتر به قصد وسیله‌ای تمرکز بخش به کار می‌رفته تا کتاب درسی دربارهٔ کیمیاگریِ عملی.

۶) کتاب بَحیر (Sefer Bahir)

پیش از اتمام بررسیِ اجمالیِ آثار عمدهٔ قباله، باید این اثر مبهم، امّا پرنفوذ، را مطمح نظر قرار دهیم. کتاب بحیر شامل کهنترین نوشته‌های پیروان قباله در پرووانس (Provence) در نیمهٔ دوم قرن دوازدهم است. اهمیت این کتاب در این است که شامل نظریهٔ gilgul یا تجسد دوباره است. و حلقهٔ رابط نظریه‌های نو افلاطونیِ گنوستیکهای قدیم و نظریه‌های فلسفیِ اهل قبالهٔ قرون وُسطا تلقی می‌شود. کتابهای هخالوت، سِفِرْ یصیرا (کتاب آفرینش)، سِفِرْ زهر (کتاب شکوه و عظمت) و سِفِرْ بحیر، مجموعهٔ مکتوباتی را تشکیل می‌دهند که خودِ پیروان قباله آنها را متعلق

1. Joannes Stephanus Rittangelius.

2. Moses Cordovero.

به مکتب قباله می‌دانند.

خاستگاه مکتب قباله

تفکر قباله‌ای دو شاخهٔ عمده دارد: نظری و عملی. شاخهٔ نظری فقط به کارها و آثار معنوی جهان علاقه‌مند است؛ و در صدد است تا بفهمد چگونه ابعاد معنوی با این جهان ارتباط دارند. نیز می‌خواهد روشن کند که چگونه انسان می‌تواند جایگاهی در هر دو قلمرو (مادی و معنوی) بیابد. شاخهٔ عملی علاقه‌مند به پیروزی قوای جهانِ معنوی به منظور ضبط و مهار جادویی است. انسان می‌تواند با به کارگیری اسمای الهی و قوای فرشتگان، همهٔ طبیعت و قوای آن را ضبط و مهار کند. قبالهٔ عملی، جادوی اروپای غربی را در قرون وُسطا سخت تحت تأثیر قرار داد.

ریشه‌های این دو شاخهٔ قباله را می‌توان در گذشته در دو مکتب فعال عرفانی دنبال کرد: ۱. مکتبی که علاقه‌مند به تاریخ آفرینش است؛ ۲. مکتبی که متمرکز بر تاریخ تخت ارابهٔ الهی است.

دومی، عمدتاً مربوط به ستایش عرفانی تخت ارابهٔ خداست؛ به همان صورتی که در فصل اوّل سِفر تکوین وصف شده است. این آموزه‌ها در دورهٔ تلمودی (۱۳۵ ق.م. ـ ۱۰۵۰ م.) به دقت حفظ شدند؛ تا مبادا بر غیر سالکان آشکار شوند، که اگر چنین می‌شد، به سوء تفاهماتی می‌انجامید که نتیجه‌ای جز بدعت نداشت. گفته‌اند که خاخام یوحانان بن زکّای[1] پدر عرفان مرکبه است؛ و خاخام آکیبه[2] پدر عرفانِ تاریخ آفرینش (Maaseh Bereshith).

آیین قبالهٔ عملی (Practical Kabbalism)

«و بالای فلکی که بر سر آنها بود شباهتِ تختی مثل صورت یاقوت کبود بود و بر آن شباهتِ تخت شباهتی مثل صورتِ انسان بر فوق آن بود... این منظر شباهتِ جلال یهوه بود، چون آن را دیدم، به روی خود در افتادم و آواز قائلی را شنیدم.» (حزقیال نبیّ، باب اوّل، آیات ۲۶ تا ۲۸). این قطعه از کتاب مقدس، به عنوان اساس یا مدار اولین و بلندترین مرحلهٔ عرفان یهودی (عرفان مرکبه) به کار رفت، که تقریباً دورهٔ ۱۰۰ق.م تا ۱۰۰۰م را در برمی‌گیرد.

اصطلاح مرکبه، یعنی تختِ ارابهٔ الهی، ما را به ارابهٔ رؤیای حزقیال ارجاع می‌دهد.

---

1. Rabbi Jochanan ben Zakkai.

2. Rabbi Akiba.

عارف مرکبه، یا همان گونه که گاهی می‌گویند، راکب مرکبه فقط یک غرض دارد: ورود به جهان تخت مرکبه. امّا این کارِ آسانی نیست، زیرا عابد نه تنها باید از هفت آسمان عبور کند تا به انتهای آن برسد، بلکه باید از هفت هخال (تالار یا عمارت آسمانی) نیز بگذرد، پیش از آن که به خود مرکبه در هفتمین و آخرین هخال برسد. آمادگی برای این سفر، آسانترین فنون شمن‌گرایانه، مثل روزه و ذکر و دعا، بود. راکب مرکبه هنگامی که به حالتی از جذبه می‌رسید، باید روحش را به بالاها ـ و طبق عرفان مرکبهٔ متأخّر به پایینها ـ بفرستد تا به پوششِ دربرگیرندهٔ مرکبه رخنه کند. عارف برای محافظت از خود در مقابل شیاطین و ارواح شروری که در هر مرحله سعی می‌کنند او را نابود کنند، باید قبلاً طلسمها، نشانها و وردهای جادویی را آماده کرده باشد. هر عبور موفقی از یکی از هفت قصر باز، مقتضی تدابیر جادویی بیشتری است؛ و عارف باید در دست، یا در حافظه، وردهای بسیار مشکل و طولانی داشته باشد تا سلامت خود را تضمین کند.

در سرتاسر این تجربه، مرگ او را تهدید می‌کند. در یک جا باید بدون پا در فضا بایستد. دروازه‌بانانی که جلوِ هر قصری خواهد دید، موجوداتی عظیم‌الجثه‌ای هستند؛ بلندتر از کوهها، با نورهایی که از چشمانشان ساطع است، گلوله‌های آتشین از دهانشان می‌بارد، اسبهایشان که شبیه اژدهایند با نوشیدن رودخانه‌های آتش سیر می‌شوند. در مقابل این موجودات بود که عارف می‌باید تعویذها، مُهرها و کلمات رمزی نزد خود داشته باشد.

اکثر مناسک جادوییِ قبالهٔ متأخر، ریشه در این عرفان کهن داشت. عرفان مرکبه ساده‌ترین شکل عرفان یهودی است؛ و صرفاً عرفانِ وجدآمیز است. عارف در جست و جوی چیزی بیش از دیدن مرکبه نیست. در این عرفان، هیچ بیان عقیدتیِ صریحی ورای گزارشهایی از سفرهایشان به درون آسمانها، که حاصل تجربه است، وجود ندارد؛ و کمترین اشاره‌ای به نظام گسترده‌ای ورای نظام شمنیزم ساده و درهم تافتگیِ بعدیِ آن با جادو دیده نمی‌شود. راکب مرکبه سعی نمی‌کند فراتر از ملکوتِ تخت را ببیند یا از سرشت و منشأ آن جویا شود. ورود موفق به عمیق‌ترین قلمروهای هفتمین هخال برای بسط یا کمالِ معنوی عابد آشکارا سودمند بود، امّا دربارهٔ سرشت دقیق استحاله‌ای که راکب مرکبه دستخوش آن می‌شود، هیچ ذکری میان نیامده است.

هیچ فرد با انصافی نمی‌تواند به ظرایف و لطایف عرفان یهودیِ متأخر اشاره کند و بگوید که این مکتب عرفانی (عرفان مرکبه) حادثهٔ کوچکی در تاریخ عرفان یهود بوده است. این مردان که خود را بی‌پروا در آتش جهان افکندند، جز در طلب تجربهٔ الوهیّت با همهٔ شکوهش نبودند و نمونه‌های شجاعانه‌ای گشتند که سرمشق عرفای بعدی شدند. شاید تفکر مرکبه فاقد نظریه‌های فلسفی یا فرجام‌شناسانه باشد، امّا خالی از معرفت به عشق خدا نیست، که مانند ریسمانی از آتش در کالبد قبالهٔ متأخر در حرکت است. این که نزدیک به

هزار سال مردانی راضی بودند که برای دلیل ظاهراً ساده‌ای، مثل تصدیق، بخش کوچکی از متن مقدس تمامی زندگی و تفکرشان را به مخاطره بیندازند، بر نیاز انسان به داشتنِ گواهی بر الوهیت تأکید دارد.

شاخهٔ عملی قباله خارج از سنت عرفانیِ سالکانِ مرکبه و دلمشغولی‌شان با فرشته‌شناسی، طلسمها، وردهای جادویی، و بدون اشاره به پوشیدن یا درآوردن شعایرِ خرقه‌های مقدس، به وجود آمد.

بنابر نظر الیعاذرورمی[1] (۱۲۳۸ـ۱۱۶۵)، یکی از قدیمی‌ترین پیروان قبالهٔ آلمان، ادبیات قبالهٔ عملی در ۹۱۷ میلادی به دست دانشمندی بابلی، به نام آرون بن شموئیل،[2] به ایتالیا معرفی شد. او پس از ورود به خانوادهٔ اهل علم و دینِ کالونیموس[3] دانش عرفانی‌اش را به آنان منتقل کرد. هنگامی که آنان در ۹۱۷ میلادی به راین‌لند رفتند، برخی از آنان آنچه اکنون مکتب قبالهٔ آلمان شناخته می‌شود، بنیاد نهادند؛ و برخی دیگر حسیدیم[4] کهن را. تا زمام الیعاذرورمی، آموزهٔ عرفانی‌ای که توسط آرون بن شموئیل منتقل شده بود، مِلْک طلق خصوصی خانوادهٔ کالونیموس تلقّی می‌شد. یهودا ها ـ حسیدِ زاهد[5] (متوفی ۱۲۱۷)، عضو خانوادهٔ کالونیموس بود، که شاگردش الیعاذر را به اظهار آموزهٔ منقول و مکتوب قبالهٔ عملی به شمار بیشتری از شنوندگان سوق داد.

شاخهٔ آلمانی مکتب قباله، یا قبالهٔ عملی، طبیعتاً وجدآمیز بود؛ و دعا را به منزلهٔ وسیلهٔ ابتدایی به کار می‌برد، و آن را با تمرکز و تأمل تکمیل می‌کرد، و با مناسک جادویی زینتش می‌داد. باید به خاطر داشت که این شاخه از مکتب قباله در عرفان مرکبه ریشه دارد؛ و بسیاری از نمادپردازیها و نظریه‌هایش را مستقیماً از آن سنت گرفته است. تفاوت مهم عرفان مرکبه و قبالهٔ عملی در این است که دومی علاقه‌ای به عروج به تخت الهی ندارد، مگر در عبادت. اثر جادویی کلمه در این عرفان سبقت می‌گیرد. عارف مرکبه فقط علاقه‌مند به وردهای ثابت نیست، بلکه به جای آن از سر صرافت طبعْ احساساتش را به هنگام جذبه بیان می‌کند. مسلماً وردهای جادویی باید آموخته شوند و از حفظْ تکرار شوند، امّا چنین اعمالی به مقصد عمدهٔ تمرکز بر خود تخت الهی ورد می‌رسانند.

مکتب قباله در آلمان، یا حسیدیم متقدم، تلاشی برای دادن تفسیر و تمرکزی نوین به سنت مرکبه بود. آموزه‌های اساسی این مکتب آلمانیِ عرفان را می‌توان سه نظریه دانست:

---

1. Eleazar of Worms.

2. Aaron ben Samuel.

3. Kalonymus.

4. Hasidism.

5. Judah ha - Hasid, the Pious.

۱. اولین عنصر در تفکر آنان این اندیشه بود که خدا بسیار والاتر از آن است که ذهن بشری بتواند او را درک کند. تقدس و عظمت او بی‌نهایت است و فقط می‌توان آن را با حضوری از خدا، که در همه چیز پنهان است، دریافت. امّا از آن جا که او باید برای فرشتگان و مردانی که آگاهی ثابتی از حضور خدا یافته‌اند قابل رؤیت باشد، به جلالش اجازه داد تا به صورت آتشی الهی یا نوری درآید که فقط پیامبران یا عرفا می‌توانند آن را بشناسند. این شکوه و عظمت کَوود (Kavod) نامیده می‌شود و عرفای این دوره خودِ آن را آفریننده نمی‌دانند، بلکه آن را اولین مخلوق، یعنی شخینا، می‌دانند.

عارف که نمی‌تواند مستقیماً به خودِ خدا تقرّب حاصل کند، می‌تواند خود را با شکوه و عظمت او متحد سازد. چشمگیرترین نقطهٔ این نظریه آن است که کَوود دو وجهی است: یک وجه آن غیرقابل رؤیت، و وجه دیگر قابل رؤیت یا درونی است، که عقیده بر این است که در همهٔ مخلوقات حاضر است، امّا بدون شکل؛ و فقط به صورت یک صدا وجود دارد.

۲. عنصر دوم در مکتب قبالهٔ آلمان توصیف چهره‌ای است که عقیده دارند بر روی تخت ارابهٔ عرفای مرکبه جای می‌گیرد؛ یعنی فرشتهٔ بالدار[1]. این فرشتهٔ بالدار فیضان شکوهِ قابل رؤیت خدا، یعنی شخینا، است، که شعلهٔ آن خدا را دربرگرفته، و نه تنها باعث پدید آمدنِ این فرشتهٔ بالدار و تختی که برروی آن می‌نشیند شده است، بلکه باعث آفریده شدنِ ارواح انسانی گشته است. واهب الصّور، از استحالهٔ این فرشتهٔ بالدار به شکلی انسانی، نمونهٔ انسان را بر صورت خدا ساخت.

۳. عرفای آلمانی عقیده داشتند که چهار جهان یا قلمرو هست: قلمرو شکوه و عظمت خدا؛ قلمرو فرشتگان؛ قلمرو ارواح حیوانات؛ و قلمرو ارواح اهل تعقّل (انسانها).

عارف تنها وقتی می‌تواند از این لذتهای معنوی بهره ببرد که حیاتی سرشار از تقدس و تواضع داشته باشد؛ و زندگی‌اش را در مسیرِ از خود گذشتگی و نوعدوستی سوق دهد. وظایفش در برابر خدا، هیچ وقت مانعِ انجام وظایفش در برابر اجتماع نشود. به دلیل این ارتباط با کَوود، انسان بیشتر مسئول نیازهای معنویِ همنوعان خود است. پویایی این شاخه از عرفان یهودی تا حدود ۱۱۵۰ـ۱۲۵۰ دوام آورد.

قبالهٔ نظری (Speculative Kabbalism)

ریشه‌های این مکتب در بابل است، امّا جرقه‌ای که منجر به ظهور آن شد، کتاب آفرینش (سِفِرْ یصیرا) بود. کتب دیگری نیز بودند که از نظر قباله‌گروان اهمیت داشتند، امّا تأثیر هیچ یک از آنها

1. Cherub.

مانند این یکی پویا نبود. در قرن دوازدهم، پرووانس، محل تولد این شاخه از مسلک قباله بود که در قرن چهاردهم در اسپانیا به اوج شکوفایی خود رسید.

در حالی که یهودیانِ آلمان در کاربرد عملیِ عرفانشان در واقع در جست وجوی پناهگاهی از شر ظلم و ستم و بندگی‌ای که از آن رنج می‌بردند بودند، یهودیان پرووانس واسپانیا در این دوره کمتر تحت فشار بودند و بهتر می‌توانستند از نعمات نظرپردازی بهره ببرند. آنان نیازی نداشتند که برای تغییر وضعشان متوسل به فنون وجدآمیز و طلسمات گوناگون شوند.

تحقیقات نوین، مشکل مهمی در پیگیری ریشه‌های قبالهٔنظری در پرووانس دارد. آنچه دانسته شده، محدود و مبهم است. قبالهٔ سنتی، اسحاق کور[1] را مبتکر قبالهٔ نظری می‌داند. آنچه به یقین دانسته شده، این است که کهنترین محصول ادبی قبالهٔ نظری، اثری بود تحت عنوان «رساله دربارهٔ فیضان»، نوشتهٔ یعقوب‌ها ـ نظیر[2] در حدود آغاز قرن دوازدهم. در زمان ظهور این کتاب، قباله مطلبی عمومی و همگانی نبود. فقط خواص به آموزه‌های سرّیِ آن دسترس داشتند. آموزهٔ چهار جهان را نیز رساله دربارهٔ فیضان به این مایهٔ اندک افزود؛ چهار جهانی که خدا از طریقِ آنها خود را آشکار می‌کند. این آموزه در رساله دربارهٔ فیضان بسیار ساده مطرح شده است، امّا بعدها قباله‌گروانِ متأخر، شاخ و برگهای پیچیده‌ای بدان افزودند. به دلیل نقش مبنایی این‌نظر در تفکر قباله‌ای، در این جا به معرفی آن به صورتی که امروزه درک می‌شود می‌پردازیم.

پیروان قباله علت تجلی جهان ماده را فعالیت فیضانی خدا می‌دانند. این مادی شدن در چهار مرحله یا جهان، به صورت همزمان، رخ داد. جهان اول atsiluth خوانده می‌شود. جهان فیضان که در آن خدا خود را به صورت مُثُل أعلی (نمونه‌های برین) آشکار می‌کند. در این جهانِ اول است که سفیراها اساساً خود را ظاهر می‌سازند و در آن سُکنا دارند. درست همان گونه که نظام سفیراها همچون روندی که به صورت ابدی در خدا جریان دارد شرح داده شد، نیز باید این چهار جهان، تا آن جا که مادی شدنِ فعالیت خداست، به صورت روندی که در درون او رخ می‌دهند تلقّی شود. جهانِ اول نمایانگر شکل اولِ فعالیت نهانی خداست؛ تشعشع نوری از قدرت لایزالش به صورت ایده یا مثل اعلی که بعداً الگوهایی برای همه چیز در جهان خواهند شد. در همین‌جهان است که اتحاد خدا و شخینایش، وجه‌مؤنث ذات خدا، رخ می‌دهد. سه جهانِ بعدی در واقع ثمرهٔ اتحاد آنهاست. جهان اول نامش atsiluth را از فعلِ عبری در سِفر اعداد، باب ۱۱، آیهٔ ۱۷ می‌گیرد: «... و از روحی که بر تو است گرفته، بر

---

1. Issac the Blind.

2. Jacob ha - Nazir.

ایشان خواهم نهاد.»

جهان دوم beriah خوانده می‌شود. جهان آفرینش که در آن مرکبه از فیضانات انوار سفیراها، که از جهان اول جاری می‌شود، شکل می‌گیرد. این جا ارواح پاک پرهیزگارانِ واقعی و والامرتبه‌ترین طبقات فرشتگانِ جهان سُکنا دارند. هنگامی که فیضان شخینای بی‌تعیّن از بالا به این جهان نفوذ و رسوخ می‌کند، این فرشتگان‌اند که از سَرِ وجد و سرور دور نور او جمع می‌شوند تا بدنشان را شکل دهد. نام این جهان، و نام دو جهانِ بعدی، از سه فعلِ عبری در کتاب أشعیاء، باب ۴۳، آیهٔ ۷، گرفته شده است: «یعنی هر که را به اسم من نامیده شود و او را به جهت جلال خویش آفریده و او را مصوّر نموده و ساخته باشم.»

جهان سوم yetsirah نامیده می‌شود. جهانِ شکل و صورت و جایگاه ده گروه از فرشتگانِ ملأ أعلی. این فرشتگان تحت ریاست (Metatron) امیر جهان یا فرشتهٔ حضور [الهی]اند. نام این فرشته در هیچ جای عهد عتیق یافت نمی‌شود، ولی خاخامها به ما می‌گویند او کسی است که این قطعه از سِفر خروج، باب ۲۳، آیات ۲۰و۲۱ دربارهٔ اوست: «اینک من فرشته‌ای پیش روی تو می‌فرستم تا تو را در راه محافظت نموده، بدان مکانی که مهیا کرده‌ام برساند. از او برحذر باش و آواز او را بشنو و از او تمرد منما، زیرا گناهان شما را نخواهد آمرزید، چون که نام من در اوست.»

خاخامها به ما می‌گویند نامی که در این فرشته است shaddai (قادر مطلق) است؛ و چون ارزش عددی‌اش، در علم حروف و اعداد، یعنی ۳۱۴، متناظر است با ارزش عددیِ حروف عبری‌ای که نام متاترون را می‌سازد، این همان فرشته‌ای است که فرستاده شده تا جهان را نظام بخشد.

سنت به ما می‌گوید این فرشته در اصل همان انسان پرهیزگار، یعنی اخنوخ، بوده است؛ همو که پس از مرگش به بالاترین طبقه در میان فرشتگان رفعت یافت. چشمانش به مشعل و مژگانش به نور و رگهایش به آتش و جسمش به شعلهٔ درخشان مبدّل گشت. خدا او را در کنار تخت جلالش جای داد؛ تختی که اخنوخ تا این زمان حافظ آن است. این تخت در جهان دوم (beriah) جای دارد. و جهانی که او به نگهبانی در آن می‌ایستد، در جایی است که هخال‌ها؛ هستند، هفت راهروِ آسمانی، که عرفای مرکبه باید در تلاش برای وصول به تخت خدا از آن عبور کنند.

هر یک از جهانهای قبلی، به همان میزان که فیضان اصلی به هنگام شکل دادنشان ناخالصتر می‌شود، میزان کیفیت هر یک از آنها کمتر می‌شود. در نتیجه، ناپاکیهای حاصل از این نور جمع می‌شود تا جهان چهارم را شکل دهد، که جهان ماده، همان جهان طبیعت و وجود انسانی است. نام این جهان asiyah است. این اصطلاح به جهانِ ساختن ترجمه می‌شود. در این جهانِ آخر است که شخینا در تبعید زندگی می‌کند و در میان انسانها و ارواح شروری که همواره بر سر

روح انسانها با هم نزاع دارند به سر می‌برد.

مطلب شاخص دیگر در این آموزه، فیضان تورات به عنوان آلت آفرینش است. اهل قباله گمان می‌کنند که این کتاب ارگانیزمی زنده است و نظام و ساختار آن در جهانِ مخلوق منعکس شده است. همه چیز نمونهٔ اصلی‌اش را در تورات دارد: ظهور این نظام الهی در بسط و خفای این چهار جهان نیز نهفته است.

در آغاز، هنگامی که خدای پنهان ظهور خویش را از طریق توراتِ مکتوب و منقول ملاحظه کرد، همهٔ امکانات زبانی در سرآغاز جمع شدند. بدین شکل تورات به عنوان توالیِ همهٔ ترکیبها و تقدیم و تأخیرهای ممکنِ حروفِ الفبای عبری به وجود آمد. در این نظامِ ظاهراً آشفته است که تورات از جهانِ atsiluth، جهان فیضان الهیٰ، پدید آمد.

در جهان دوم، جهان آفرینش، آن حروفِ مرکب که در جهان اول بودند و به بهترین وجه نمایانگر اسمای الهی بودند، انتخاب شدند و در کنار آن ارواح پرهیزگاری که در آنجا سُکنا دارند، قرار گرفتند.

اسما و قوای فرشته آسای جهانِ سوم، جهان تشکل، تورات را در شکل سوم غیر مادی و نامرئی‌اش می‌سازد. تا این زمان، کلمات این کتاب چیزی جز بافتی در هم پیچیده از فیضانات نیست، که فقط برای عرفا و استادانی که قابلیت دستیابی به آن را فراتر از محدودیتهای خود دارند، قابل حصول است.

فقط در جهان چهارم، جهان ساختن (asiyah) است که تورات آن می‌شود که ما می‌شناسیم.

آدم و چهار جهان

آدم نیز در این طرح از چهار جهان جای می‌گیرد. در جهانِ اول او را انسانِ آسمانیِ بالاتر می‌یابیم؛ نمونهٔ اعلای همهٔ اشکال و نمونهٔ اعلای خود انسان. جهانِ دوم آدم را همان گونه که اول بار در سِفر تکوین ظاهر می‌شود می‌نمایاند: باب اول، آیهٔ ۲۷: «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید؛ او را به صورت خدا آفرید.» جهانِ سوم شامل باغ عَدْن است؛ وقتی که جامه‌ای از نور بجای گوشت و پوست در بردارد. آدمِ این سه جهان دو جنسی بود. آدمِ جهان چهارم آدمی است که اخراج و تبعید می‌شود. آدمی ساخته شده از پوست و گوشت که اکنون می‌تواند تولید مثل کند، چون دیگر دو جنسی نیست. این چهار آدمی که در چهار جهان شرح داده شد، انسان جهانی را می‌سازد (animus mundi). در این منظر، مغزش در جهان اول، قلبش در جهان دوم، نَفَسَش در جهان سوم، و آلات تناسلی‌اش در جهان چهارم جای دارد.

کتاب بحیر (Bahir) یا کتاب روشنایی

اثر دیگری که برای قبالهٔ نظری اهمیتی چشمگیر دارد، کتاب بحیر است، که در پرووانس، حدود

سال ۱۱۸۰م منتشر گشت. برخی آن را به اسحاقِ کور نسبت می‌دهند، امّا این نسبت بیشتر افسانه است تا حقیقت. در این کتاب است که دو عقیدهٔ قبالهٔ نظری ابراز می‌شود، که در قرونِ بعدی تفکر قباله‌ای را تحت تأثیر قرار می‌دهد: ارتباط سفیراها با اصول اولیهٔ معقول، که نظام آن به روشنی رسم شده و یک اصل مؤنث در خدا، شخینا، که نه تنها معرف کالبد معنوی بنی اسرائیل است، بلکه معرف روح خود انسان است.

شخینا در عبری، صرفاً به معنای «ساکن بودن در» است؛ و در کتاب مقدّس از این کلمه برای نشان دادن حضور خدا و تجلی حضور الهی در جهان و انسان استفاده می‌کند. احتمالاً این حضور بیشتر به صورت نوعی احساس حضور کسی در اتاقی است که گمان می‌رود خالی باشد. این احساس می‌تواند نظیر احساس حضور خدا ـ شخینای او ـ باشد.

در کتاب بحیر، نه تنها از شخینا به عنوان امری الهی یا بخشی از خود خدا یاد می‌شود، بلکه این کتاب آن را قدرتی مؤنث می‌داند. مضافاً این که مجمعِ روحانی ـ عرفانیِ بنی اسرائیل، امّت دینی، نیز شخیناست. امت بنی‌اسرائیل همواره امتی الهی تلقی شده است؛ و همواره جدا از خدا، امّا تحت نظر او بوده است. در این کتاب، نویسنده به ما می‌گوید که این مجمع روحانی نه تنها بخشی از خداست، بلکه به دلیل این واقعیت که بنی اسرائیل همواره به عنوان دختر یا عروس مظهر خدا بوده است، این امت در واقعیت معنویِ خود نیز هم همسر اوست و هم دختر او!

نتایج این یکی کردنِ مجمع روحانی با شخینا، به عنوان وجهی الهی، به دست شولم مطرح شد؛ آن جا که اشاره می‌کند که تلمود صریحاً می‌گوید هر وقت فرزندان اسرائیل تبعید شده‌اند، شخینای خدا همراه آنان بوده است. به معنای ابتدایی، یعنی خدا آن جا با آنان بود. در پرتوِ این بیان از کتاب بحیر، این امر روشن می‌شود که هر وقت بنی اسرائیل به تبعید رفتند، بخشی از خودِ خدا نیز با آنان به تبعید رفت.

همچنین شخینا، neshamah یا روح الهی انسان است. یهودیان قرون وُسطا روحْ.را بریده شده از تخت جلال می‌دانستند؛ و گمان می‌کردند که با نزولِ آن به درون بدن انسان، این روح نه تنها از حالت محدودیّت، بلکه از امکان آلودگی از طریق گناه انسانی، رنج می‌بَرَد. از منظر نویسندهٔ بحیر، بخشی از خودِ خدا محدود گشت و در معرض آلودگی قرار گرفت.

تمام کتاب بحیر، فقط سی تا چهل صفحه است، امّا بیانات عقیدتی‌اش خط سیر عرفان یهودی را برای همیشه تغییر داد.

مفهومِ En - Sof

محصول مهم دیگر شاخهٔ نظری قباله، تفسیر ده سفیرا، به دست اسرائیل بن مناخیم[1] (۱۱۶۰ـ۱۲۳۸) بود. او شاگرد مهم اسحاقِ کور بود. تحقیقات تاریخی هنوز کامل نیست و به

1. Azriel ben Menachem.

دشواری می‌توان گفت که مفهومِ En - Sof یا خدا، بعنوان یک بی‌نهایتِ مطلق، برای نخستین بار در این اثر ابراز شده است. هرچند به نظر می‌آید که اسرائیل بن مناخیم، با خلق این آموزه بی‌ارتباط نباشد.

طبق نظر اسرائیل بن مناخیم، جهان و همهٔ تجلیاتش در خدا، یعنی موجود مطلقِ نامحدود (En - Sof) هست. امّا این جهان به سبب نقصها و محدودیتهایش نمی‌توانست مستقیماً از کمال آن ذاتِ مطلق به وجود بیاید. موجودِ نامحدود، ذاتاً کامل و بی‌انتهاست. در این صورت چگونه چیزی محدود و ناقص می‌تواند از او صادر شود. پاسخِ اسرائیل بن مناخیم این است: به واسطهٔ سفیراها، En - Sof صفات سازندهٔ جهان را فیضان می‌کند؛ بیشتر به همان روشی که خودِ خورشید نورش را می‌پراکَنَد و همه چیز را گرم می‌کند؛ بی‌آن که از ذاتش چیزی کاسته شود. آن گاه این انرژی از طریق سفیراها صاف می‌شود؛ و پس از آن، سفیراها آن را به درون این جهان فیضان می‌کنند.

تجدید حیات قبالهٔ عملی

درِ بحبوحهٔ این فعالیتِ نظری، عارفی ظهور کرد که هدفش جایگزین کردن آموزه‌های قبالهٔ عملی متقدّمِ آلمان به جای قبالهٔ نظری بود. نام این عارف، ابراهیم ابولافیا[1] بود. ابولافیا نه تنها آموزهٔ سفیروث و فیضاناتشان را محکوم کرد، بلکه قسم خورد که نظام عرفانیِ حروف و اعدادِ مبتنی بر کشف و شهود را به جایگاه اولیهٔ خود بازگرداند.

زندگی او نمونهٔ یک زندگیِ مبتنی بر کشف و شهود است که خواننده، هنگام مطالعهٔ عرفان، باید آن را در نظر داشته باشد. بعضی گمان می‌کنند که عرفای اهل شهودْ منزوی و پنهان در حجره‌های خود هستند و از پرداختن به مشکلات زندگی سر باز می‌زنند. امّا هنگامی که نوشته‌های این مردان را می‌خوانیم، معمولاً فراموش می‌کنیم که آنان واقعاً در این جهانِ پرغوغا، گاهی با اضطراب و شجاعت زیسته‌اند. زندگی آنان به صورت اجتناب‌ناپذیری تراژیک بوده است.

ابراهیم ابولافیا در سال ۱۲۴۰ در اسپانیا متولد شد. بی‌ریشگی عمیق او انسان را سخت تحت تأثیر قرار می‌دهد. او طی سالهای زندگی‌اش دایم در حرکت بود، یا بدین جهت که تحت تعقیب کسانی بود که در صدد نابودی‌اش بودند، یا بدین جهت که خود او دایماً در پی نجات بود. وی ابتدا اسپانیا را ترک و به خاور نزدیک سفر کرد به این امید که نهر Sambation را ـ که بنا به نقل ده قبیلهٔ گمشدهٔ بنی‌اسرائیل را در آن جا باید یافت ـ بیابد. از این جست و جوی کوتاه بازگشت و پس از آن حدود ده سال در یونان و بعد در ایتالیا زندگی کرد.

1. Abraham Abulafia.

در سال ۱۲۷۰ به‌اسپانیا بازگشت؛ در حالی که کاملاً در آموزه‌های مکتب قباله متبحّر شده بود. او گزارش می‌دهد که در سال ۱۲۷۱ کشف و شهودهایی به او اعطا شد که با آنها سرشت نام حقیقی خدا را آموخت.

این امر باید نقطهٔ عطفی در زندگی او محسوب شود. همهٔ آموزه‌هایش ناشی از تجارب آن سالِ پربرکت‌اند. سه سالِ بعد به ایتالیا باز می‌گردد؛ سه سالی که باید یک دورهٔ گوشه‌نشینیِ استثنایی در وطنش باشد. او هرگز دوباره به اسپانیا بازنگشت. گویا سالهایی که در تلاش بی‌نتیجه برای یافتن گوشی شنوا برای آموزه‌ای که بر او در کشف و شهود آشکار گشت سپری گشت، به اندازه‌ای تلخ بود که باعث شد تا از سرزمین مادری‌اش برای همیشه صرف نظر کند. حاشیهٔ خیابانهایی که در آنها ایستاد و پیام پروردگارش را ابلاغ کرد، در سرزمینهای مسیحی بود. مردمِ خود او به خاطر ظاهرِ شریعت رو به خاخامها آوردند. کسانی که تربیت خاخامی نداشتند، یا بدعت‌گذار تلقی می‌شدند یا مجنون؛ و هر دو خطرناک بودند.

ابولافیا، در اوربینوی[1] ایتالیا، در سال ۱۲۷۰ گفت و گوهایش با خدا را منتشر کرد. کمی پس از آن بود که به او الهام شد که همان منجی موعود است. اولین وظیفه‌اش رها کردن امتش از قید اسارت بود. این امر او را به مقابلهٔ مستقیم با پاپ کشاند، لذا رهسپار رُم گشت. پاپ نیکلاس سوم خبرهایی دربارهٔ ورود قریب‌الوقوع این مدّعی دریافت کرد و حکمی صادر کرد که به موجب آن او را از شهر مقدس برانند و بسوزانند. ابولافیا قبلاً از نقشهٔ پاپ مطلع شد، امّا راهش را به سوی رُم ادامه داد. کمی پیش از رسیدن به رم کشفی به او دست داد که دید دو دهان بر سر پاپ رشد کرده‌اند. احساس کرد که نیازی به فهم معنای این کشف نیست، امّا معنای آن، عصرِ روزِ بعد ـ هنگام رسیدن به دروازهٔ شهر رم ـ آشکار گشت. او دریافت که پاپ به طرزی اسرارآمیز و کاملاً تصادفی، عصر روز پیش درگذشته است. هرج و مرج زیادی در شهر وجود داشت، چون کلام پاپ را درباره‌اش اجرا نکردند و پس از ۲۸ روز زندانی شدن آزاد گشت. زندان فرصتی برای تفکر در اختیارش نهاد. پس از رهایی رم را ترک کرد و دیگر هرگز در صدد مقابله با پاپ برنیامد.

پس از این مرحله، با گروهی از شاگردانش به جزیرهٔ سیسیل رفت؛ همان جا که خدا آخرین کلامش را دربارهٔ وظیفهٔ منجی‌گری‌اش به او عطا کرد. این پیام را در ۱۲۷۴ منتشر کرد. ابولافیا قول داد که استرداد بنی‌اسرائیل در سال ۱۲۹۶، یعنی بیست سال بعد، رخ خواهد داد. بسیاری از یهودیان خود را برای رفتن به وطنشان آماده کردند. امّا کسانی هم بودند که از ابولافیا، آموزه‌ها و قدرت جدیدش، در میان مردم، خسته شده بودند. ابولافیا خطر را زود دریافت، لذا با کشتی به

1. Urbino.

جزیرۀ کومینو[1] رفت و در آن جا زندگی آرامی را توأم با تأمل و نوشتن گذراند. در سال ۱۲۹۲ چهار سال پیش از تحقق پیشگویی‌اش، مرگ به سراغش آمد. آنچه برای ما در مطالعۀ مکتب قباله ارزش دارد بیانات عقیدتی ابولافیاست که اکثر معاصرینش را به خشم آورد. به نظر می‌آید که آنان تعصب او را متعادل کردند و با آن به مقابله برخاستند.

تحولات بعدی مکتب قباله

تا زمان ظهور کتاب زُهَر در اسپانیا در حدود سالهای ۱۲۸۰ تا ۱۲۹۰، دو شاخۀ مکتب قباله (نظری و عملی) یکی می‌شوند.

هنگامی که یهودیان از اسپانیا تبعید شدند، زُهَر را به همۀ کشورهایی که مجبور به اقامت در آن شدند بردند، امّا در سافِدْ (Safed) در فلسطین بود که تعالیم زهر به صورت استواری بنیاد نهاده شد. دو تن از مهمترین پیروان قباله در تاریخ مکتب قباله را در سافدْ می‌یابیم: موسی قرطبی و اسحاق لوریا.[2]

موسی (۱۵۷۰_۱۵۲۲) در قرطبه متولد شد و یکی از رهبران پیروان قباله و مفسر و شارح زهر در آن جا گشت. شوهر خواهرش، سلیمان اَلکابِتْس،[3] اولین معلمش در تربیت عرفانی بود. قرطبی یک شاعر پیرو قباله بود که موقعیّت ممتازی داشت و شعر «محبوبم بیا» یکی از آخرین شعرهای او است که در کتاب دعای عبری یافت می‌شود. این شعر هنوز در کنیسه‌ها در آغاز [مراسم] سبت خوانده می‌شود. همراه با بسیاری از پیروان قبالۀ دیگر، پس از بلای تفتیش عقاید در اسپانیا، سافِدْ را وطن خویش ساخت. او دقیقاً یک پیرو قبالۀ نظری بود. دلمشغولی عمده‌اش ارتباط En - Sof با سفیراها بود. اصرار او بر این که خدا در همه چیز هست، بر نظریۀ وحدت وجودیِ اسپینوزا اثر نهاد. گفته می‌شود که به هنگام مرگش ستونی از آتش از تابوتش بیرون جهید. پیرو قبالۀ مهم دیگر در سافِدْ اسحاق لوریاست (۱۵۷۲_۱۵۳۳) که نظرپردازیهایش منجر به ظهور مکتب قبالۀ نوین گشت. حسیدیم متأخّر آموزۀ او را در نظام خود به کار برد. با این که مفسر و شارح زُهَر بود، درست بر خلاف موسی قرطبی، اساساً به وجه عملی مکتب قباله علاقه‌مند بود. به موازات گسترشِ نفوذ این مکتب ظهور تعویذها، استفاده از علم و اعداد و حروف و احضار شیاطین نیز گسترش یافت. گذشته از همۀ اینها مکتب قبالۀ لوریایی شامل برخی از شگفت‌آورترین و دیریاب‌ترین آموزه‌ها در مکتب قباله است، که چشمگیرترین آنها مفهوم Tsimtsum است.

کلمۀ tsi اصلاً به معنای «انقباض» یا «تمرکز» است. و اول بار در تلمود به کار رفت و برای

---

1. Comino.
2. Isaac Luria.
3. Solomon ben moses ha - Levi Alkabetz.

توصیف فرافکنی خدا و تمرکز حضور الهی، یا شخینایش، در نقطه‌ای واحد به کار رفت. لوریا کلمهٔ tsi را به معنای کناره‌گیری یا عقب‌نشینی از نقطه‌ای واحد به کار می‌برد. مفهوم اصلی آن در برخی از رساله‌های قباله‌ای، پیش از بیان مجدّد لوریا از آن، به کار رفته، امّا این معنا در زُهَر ظاهر نمی‌شود.

این قبضِ ارادی از جانب خدا، در این مورد En - Sof، عملی است که باعث می‌شود خلقت صورت گیرد. بدون این عمل هیچ جهانی وجود نمی‌داشت. از آن جا که En - Sof نامحدود بود، در همهٔ چیزها و همهٔ مکانها شمّه‌ای از الوهیت وجود داشت، لذا لازم بود که فضای اولیه‌ای (tebiru) ایجاد شود. بنابراین، ضروری بود که اولین عمل خلّاقِ En - Sof یک کناره‌گیری یا انقباض به درون خودش باشد. با انجام چنین کاری او اجازه داد که فضای نخستین ایجاد شود؛ فضایی که برای خلقت جهان محدود لازم بود. امّا این فضای مخلوق کاملاً خالی نبود. بیشتر به همان نحوی که رایحهٔ عطر در یک بطری خالی درنگ می‌کند، چیزی از حضور الهی در فضای آغازین باقی ماند. به محض این که این فضا، که خارج از En - Sof بود، ثابت و برقرار گشت، دومین عمل آفرینش به وقوع پیوست.

اولین عملِ آفرینش عملی محدودکننده، و دومی عملی فیضانی بود. در این زمان از En - Sof شعاعی از نور ساطع شد تا اولین ترکیبِ ساخته شده، یعنی بدن آدم کادمون[1] (انسان نخستین)، را شکل دهد. آن گاه از چشمها، دهان، بینی و گوشهای این مخلوق انوار سفیراها بیرون زدند. نور سفیراها ناشی از همان نور اصلی بود، که در مرحله کاملاً بی‌تعین بود؛ بدون صفاتی که اکنون به آنها نسبت می‌دهیم. بدین شکل آنها نیازی ندارند که جام خاصی از نور آنها را در برگیرد. آن طرحِ آفرینش که En - Sof در نظر داشت، مقتضیِ این بود که سفیراها متمایز شوند؛ به نحوی که بتوانند نور متمرکز بیشتری که از چشمان آدم کادمون فیضان می‌کند دریافت کنند. همین که این جامها و ظرفها از آمیزه‌های مختلفِ نور تشکیل شدند، انوار زیادتری از چشمان انسان نخستین بیرون می‌جهد و بدون دشواری توسط سه سفیرای اوّل (Hokmah, Binuh, Kether) دریافت می‌شوند. وقتی که زمان پر شدن جامها از سفیراهای پایینتر فرا می‌رسد، این نور ناگهان با چنان شدتی ساطع می‌شود که جامهایی را که برای دربر گرفتن آنها طراحی شده‌اند در هم می‌شکنند.

این امر ما را به دومین اصل عقیدتیِ لوریا می‌رساند: شکسته شدنِ جامها (Shevirah)، که زمینه‌هایش در یک سخن مذکور در آگادا است که پیش از آفرینشِ این جهان خدا جهانهای بسیار دیگری را که مورد پسندش نبودند، خلق و سپس نابود کرد. موسی لئونی محتوای این گفته را به مثابهٔ توضیحی دربارهٔ این آیه بکار می‌بَرَد: سفر تکوین، باب ۳۶، آیهٔ ۳۱: «و ایناناند

1. Adam kadmon.

پادشاهانی که در زمین ادوم سلطنت کردند و کسانی که مُردند پیش از آن که پادشاهی بر بنی‌اسرائیل سلطنت کند.» طبق تفسیر موسی لئونی، زمانی بود که خدا فقط نیروهایِ سفیرای مربوط به کیفر سخت (Gevurah) را به کار برد و با چنین کاری باعث ویرانیِ آن جهانها به دلیل ثقلِ زیاد sefirah گشت. همانگونه که او اشاره می‌کند، جهان فقط می‌توانست در حالتی از توازن ایجاد شود. وضعی از توازن که زاییدهٔ جبران کیفر سخت با شفقت و رحمت یا برکتِ [خدا] است. سفیرا هِسِدْ[1] نمایندهٔ این حالت است. این حالتِ اشیا است، چنان که اکنون هستند.[2]

در این آموزه، اسحاق لوریا ترکیدن جامها را با مرگ پادشاهان نخستین ادوم یکی می‌داند. لوریا می‌افزاید: این مرگ به سبب عدم هماهنگی بین عناصر مذکر و مؤنثِ سفیراها رخ داد؛ یعنی سفیرای مؤنث و منفعلِ کیفر سخت، یعنی همان Geverah، به خود اجازه نداد که توسط سفیرا هِسِدِ مذکر و فعال، یعنی رحمت یا برکت نزدیک برده شود. هنگامی که نور از چشمان آدم کادمون بیرون ریخت، جامهای سفیراها را خرد کرد. نوری که جامها را ساخته بود، به جرقه‌هایی تقسیم شد و به درون قلمرو صدفهای شیطانی (kelippoth) افتاد و قوای شرّ از پس‌مانده‌های پادشاهانِ نخستین آفریده شدند.

با شکسته شدن جامها، همه چیز ناگهان به حالت آشفتگی درافتاد. انوار چشمان آدم کادمون یا به طرف بالا منعکس شد یا به طرف پایین، یعنی به قلمرو صدفها منعطف گشت. دستگاه الهی از حرکت باز ایستاد و تندباد جدیدی از نور از En - Sof صادر گشت. این نور آن گاه از پیشانی آدم کادمون ساطع شد تا مانع شود از رشد آشفتگی و خروج عناصر از نظامی که به سبب این فاجعه از هم گسسته بود.

از این رو، به جای طرح اصلی، که طبق آن همهٔ آفرینش به نور En - Sof روشن می‌بود، اکنون فقط تکه‌های خاصی از آن به واسطهٔ آن جرقه‌ها روشن است؛ و بخشهای دیگر، در ظلمت کامل فرو رفته‌اند. این ظلمتْ همان قلمرو صدفهاست. اگر همه چیز طبق نقشه پیش رَوَد، شرّ در آفرینش ریشه‌کن خواهد شد. جرقه‌هایی که در تاریکی افتادند، به درون جامها کشیده می‌شوند. آمیخته شدن جرقه‌ها به واقعیّت کنونی انجامید که هیچ شرّی نیست که شامل اندکی خیر نباشد؛ و هیچ خیری نیست که شامل اندکی شرّ نباشد.

سفیراها در نقطه‌ای که En - Sof دوباره جاری گشت، واجد صفاتی شدند که اکنون دارند. استحالهٔ سفیراها کاری را آغاز کرد که لازمهٔ برگشتن به حال اول (tikkun) بود.

تنها راهی که جرقه‌ها از طریق آن می‌توانند از قلمرو ظلمانی صدفها رها شوند، کار tikkun

1. Sefirah Hesed.

۲. تلمود و میدراش از دو صفت عمدهٔ خدا (رحمت و کیفر) سخت سخن می‌گویند. اعتقاد بر این است که این دو صفت الهی در توازن پویا با یکدیگر، وسیلهٔ خلقت جهان و حاکمیت خدا برآن‌اند.

است، که بخشی از آن را خدا بر عهده گرفته است. امّا به حال اَول برگشتن نظام اصلی به سبب هبوط آدم دشوار گشت. همهٔ ارواحی که قرار بود پدید بیایند، در روح آدم پدید آمدند؛ و پس از هبوط، اندازهٔ او به اندازهٔ انسان کاهش یافت. روح او از بدنش تبعید شد، لذا ارواح ما نیز در حالت تبعید است. ارواح ما جرقه‌هایی‌اند که در تاریکیِ صدفها پوشیده شده‌اند. وصول به اتحاد اولیه نمی‌تواند فراهم شود مگر آن که انسان به این غرض ـ که برای آن آفریده شد و به مکان صدفها که عالم ماست نزول کرد ـ آگاه شود. بازگشت به حالت اولیهٔ اتحاد نخستین یک خطر کردن یا سفر مخاطره‌آمیزِ جمعی است که هر فردی باید خودش رهسپار آن شود و آن را انجام دهد، زیرا بازگشت به حالت اولیهٔ روح تبعید شده‌اش مسئولیت خود اوست.

آنچه گفته شد، شرح بسیار کوتاهی از مکتب قبالهٔ لوریایی است. حتی در معرفی ساده‌ای مثل این، انسان نمی‌تواند تحت تأثیر میدانِ دید لوریا قرار نگیرد. این مکتب قباله نسبت به بسیاری از نظامهای مشابه هیجان‌انگیزتر است. آثار برجسته‌ترین شاگرد لوریا، هایین ویتال کالابْرِز[1] دربارهٔ مکتب قبالهٔ لوریایی در سرتاسر جهان منتشر شد. آنچه اکنون لازم است، ترجمهٔ آثار عمدهٔ لوریا و تفسیری بر آنهاست.

در حدود همین زمان بود که بررسی و مطالعهٔ کتب قباله در هلند آغاز گشت، امّا از طرف مراجع تلمودی با مخالفتی چشمگیر روبه رو شد. روح مکتب قباله، که در قرنهای متقدّم‌تر جرقه زده بود، بود، رو به افول بود و تا وقتی که اهل قباله در قرن هیجدهم از هلند بیرون آمدند، این مکتب در آلمان احیا نشد. در آن زمان، قباله در سرتاسر هلند منتشر شد؛ تا جایی که هیچ خاخامی نمی‌توانست مطالعات قباله‌ای را نادیده بگیرد. آموزه‌ای که در هلند بررسی شد؛ مکتب قبالهٔ لوریایی بود. در اروپای قرن هیجدهم، یهودیّت فقط بر روی رهنمودهای تلمودی کار می‌کرد. مدارس علوم دینی وقت خود را صرف نکته‌سنجیهای بیهودهٔ علمی می‌کردند. اشتیاق عقلی به مطالعات تلمودی جای کمی برای گرایشهای عاطفیِ نهفتهٔ یهودیّت می‌گذاشت. آنان که عالم به تلمود نبودند، بی‌فرهنگ یا توده‌های عوام خوانده می‌شدند و با تحقیر و بی‌اعتباریِ زیادی به آنها نظر می‌شد. در آن زمان، الهیاتی عرفانی ظهور کرد که مبتکرش روستایی‌ای بود که تنها دارایی‌اش اسبی بود که شوهر خواهرش به او داده بود؛ و خرج خود و خانواده‌اش را از راه استخراج آهک از کوه تأمین می‌کرد.

اسرائیل بن الیعاذر[2]، استاد معروفِ نام مقدس، پس از سالها عبادت متواضعانه و آموزش پراکنده در قلب کارپاتی‌ها[3] به زندگی با فرهنگ مِدزی بوز[4] بازگشت و بی‌سر وصدا آینده‌ای را

1. Hayyin Vittal Calabrese.
2. Israel ben Eliezer.
3. Carpathians.
4. Miedzyboz.

پی‌ریزی کرد. فعالیتهای او موجب جلب نظر مراجع تلمودی شد؛ و این علماء در اظهار تنفر از آموزهٔ او درنگ نکردند. مدرسی‌گری کسل کننده و بی‌ثمرِ سنّت خاخامی، که در اختیار چند تن از خواص بود، با این نظر استاد نام مقدس ـ که فقط شادی و عبادت است که انسان را با خدا متحد می‌کند ـ ناسازگار بود. نکته‌سنجیهای بیهودهٔ عالمانه نمی‌توانست انسان را به حضور خدا سوق دهد. هر جا که آموختن بیشتری بیابیم، پاکی کمتری خواهیم یافت. تجدید حیات حسیدیم طغیان عوام غیر عالم بود که از باغ یهودیّت به سبب «نادانی‌شان» رانده شده بودند. جانمایهٔ این نهضت، نشان دهندهٔ این اندیشهٔ دموکراتیک بود که خدا مِلْکِ طلق یک گروه اشرافی نیست، بلکه از آنِ مردم است.

پس از مرگ استاد نام مقدس، کم ارزش بودن مطالعه نیز در کنار عقیدهٔ فوق قرار گرفت و به همبستگی آموختن و مناسک دینی انجامید. این شاخه از عرفان یهودی، به مثابهٔ تصویری شرعی از دین یهود، تا به امروز باقی مانده است.

حسیدیم (Hasidism)

مطلب اصلی در مکتب حسیدیم نوین، این اندیشه است که خدا در همه چیز حاضر است؛ و تأمل در باب این قضیهٔ عرفانی که «هیچ جایی خالی از او نیست»، همهٔ آن چیزی است که برای راندن غم و ترس لازم است. همین که کسی دریافت که خدا در همه چیز حضور دارد می‌تواند دریابد که شرّ و ناشادمانیِ موجود در جهان فقط ناشی از دیدگاه معیوب و قاصرِ انسان دربارهٔ اشیا است، و در خود اشیا نیست. خوشی و شادمانی که در عبادت پیروان حسیدیم هست، مربوط به این شناخت آنهاست که خدا همه جا هست. انسان باید بدون ترس و با خوشرویی زندگی کند، زیرا خدا در همه چیز، هر چقدر هم که آن چیز برای عقل ما غیر قابل فهم باشد دست‌اندرکار است. این آموزه برای روستاییانِ تحت فشارِ آن زمان، همچون مرهمی بود که سرانجام باعث اشتعال روح توده‌های مردم گشت.

همان طور که این مفهوم وحدت وجودی از خدا برای طرفداران حسیدیم اهمیت دارد، مفهوم زادیکیسم[1] نیز مهم است. اندیشهٔ زادیک[2] (عادل) برای یهودیت تازه نبود. این کلمه صرفاً به انسانی دلالت داشت که به روشی اسرارآمیز با خدا متحد یا با او مرتبط شده بود؛ به گونه‌ای که این انسان نه تنها معرّفِ راز او بود، بلکه می‌توانست به جای او و از طرف او عمل کند. زادیکِ واقعی انسان درستکاری بود که به دلیل پیوستگی استوارش به ایمان و عبادت، محبوب خدا شده و مستجاب الدّعوه گشته بود. در حسیدیم این مفهوم عام بسط یافت؛ و

1. Zaddikism.

2. Zaddik.

می‌بینیم که زادیک کسی است که احساس فردیت را در وصول به وحدت با خدا از دست داده است. با زادیک، که موهبت پیشگویی به او عطا شده بود، مانند یک پیامبر رفتار می‌شد. زادیکها موجودات مقدسی بودند که می‌توانستند همچون واسطه بین خدا و امت بنی‌اسرائیل عمل کنند. اعتقاد به این که قدرت اعجازآمیز شفابخشی به آنان عطا شده، باعث می‌شد تا بیماران، علیلان، بی‌فرزندان و فقرا به آنان نزدیک شوند و برای خدمتشان، پول یا کالا به آنان بپردازند. این عمل موجب زیاده‌رویِ بعضی از زادیکها شد. برخی از آنان در رفاه و تجملی می‌زیستند که به چشم دیگران افراط‌آمیز بود. علاوه بر این، نهادینه شدن مقام زادیک، به منزلهٔ موهبتی موروثی، به صورت اجتناب‌ناپذیری موجب ظهور زادیکهای دروغین بسیاری گشت. همهٔ اینها منجر به رشد بی‌اعتمادی به مقام زادیک شد و بهانه به دست خاخامها داد تا قاطعانه دشمن جماعت طرفدارانِ حسیدیم شوند.

شولم[1] اشاره کرده است که بسط عمدهٔ عرفان یهودی که در حسیدیم دیده می‌شود، در این واقعیت نهفته است که همهٔ اسرار قلمرو الهی به منزلهٔ یک روانشناسیِ عرفانی معرفی شده‌اند. از طریقِ نزول به درون خود انسان است که می‌توان به سپهرهایی که انسان را از خدا جدا می‌کند نفوذ کرد. آموزه‌های قباله‌ای، که حسیدیم در عرفان خود گنجاند، وجوه یک نظام درست و شگفت‌انگیز تحلیل روانی شدند. از سوی دیگر، بدون توجه به نتایج بسیاری از آموزه‌های قباله‌ای، حسیدیم، آن گونه که مارتین بوبر[2]، خاطرنشان کرده است، نباید به هیچ وجه با مکتب قباله مقایسه شود.

آموزهٔ قباله‌ای نزد اهل قباله یک اصل عقیدتیِ باطنی تلقی می‌شود که از آنِ کسانی است که چشم دلشان باز شده، همانها که واجد گنوسیس (معرفت) هستند. طرفدار حسیدیم معتقد است که خدا و رازهایش در اختیار همگان و قابل حصول برای همهٔ انسانهاست، لذا نمی‌تواند خود را اهل قباله محسوب کند. نیز نمی‌تواند با این عملِ اهل قباله که سعی در آزاد کردن خود از تعارض با تضادها به مدد گنوسیس دارند موافق باشد. از نظر استاد حسیدیم وظیفهٔ انسان این است که تنشها و تعارضات دنیا را تحمل کند و آنها را به حال خود رها سازد.

در قرن هیجدهم، یهودیانِ اروپای غربی عرفان خود را کنار گذاشتند. خوشبختانه عرفان یهودی به دست عرفای مسیحی‌ای که از قرن سیزدهم مفتون آموزه‌های آن شده بودند به حیات خود ادامه داد. فهرست اسامی آنان طولانی است؛ با عارف اسپانیایی، ریموند لولی[3] آغاز

1. Scholem, Gershom, *Major trends in jewish Mysticism. p. 341.*

2. Martin Buber, *Hasidism*, p. 137.

3. Raymond Lully.

می‌شود، و با عالم انگلیسی، ای. ای. ویْت[1] خاتمه می‌یابد. مسلّماً توجّهِ بیشتر به جنبهٔ عملی قباله بود تا جنبهٔ نظریِ آن. استثناها همان نوابغ عرفان، مانند یاکوب بومه[2] هستند، که به جنبهٔ نظری عنایت بیشتری دارند.

مشهورترین قباله‌گرای عملی مسیحی (آنان که فقط به وجوه جادویی علاقه‌مند بودند) هاینریش کورنلیوس اگریپا[3] است (۱۴۸۷ـ۱۵۳۵)، که اثر عمده‌اش *De Dcculta Philosophia* تا زمان ما مورد استفادهٔ کسانی است که در زمینهٔ خاصّ مکتب قباله کار می‌کنند.

منابع

1. Poncé, Charles, *Kabbalah, (An Introduction and Illumination for the World Today)*, London, Garnstone Press, 1974.
2. Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism,* NewYork, Schochen Press, 1969.
3. *The Encyclopedia of Religion,* Mircea Eliade (Editorin chief),NewYork, Macmillan publishing Company, 1987, Vol. 12& 15.
4. *Zohar: The Book of Splendour, Basic Readings for the Kabbalah,* Selected and edited by Gershom Scholem, NewYork, Schocken Press, Ninth Printing, 1976.

---

1. E. A. Waite.
2. Jacob Boehme.
3. Heinrich Cornoliuse Agripa.